

KONTRIBUSI METODOLOGIS MUHAMMAD ABED AL-JABIRI DALAM STUDI ISLAM

Jamhari

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang
jamhari_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

Muhammad Abed al-Jabiri is a figure of one of the Muslim philosophers living in the modern-contemporary era, al-Jabiri mindset or style of thinking is similar to other modern paradigms such as M.Arkoun who deconstructs to understand the true nature of the text. Muhammad Al Abid Al -Jabiri tries to offer new approaches to Islamic studies. As in his book *Naqd al-'Aql al-'Aroby* (Arabic reasoning), *Takwin al-'Aql al-'Aroby* (Arabic logic formation), *Bunyah al-'Aql al 'Aroby* (Arabic logical structure), critically offered New and simultaneous methods of criticism of old-fashioned Arabic epistymology. The offer displayed by al-Jabiri is to categorize these patterns of thought (dialectical), burhani (demonstrative) and 'irfani (gnosis). The first approach is the naqli (traditional) model, the two models of the aqli (rational) approach, and the three kasyf (mystical) models. Old model approaches are thought to cause new problems. Therefore, inevitably changing the paradigm of thought is a necessity. And al-Jabiri provides answers with three models of thinking above which will provide answers to the problems that moncul in today's modern era.

Keywords: al-Jabiri; Nalar, bayani, burhani, 'irfani

A. Pendahuluan

Islam sebagai agama wahyu memberikan peluang kepada umat manusia untuk mengembangkan pemahaman ajarannya, disamping is dituntut mengaktualisasikan tugas kekhalifahan sesuai dengan potensi akal budi dan kreatifitasnya. Sedangkan sebagai agama (keyakinan), pengetahuan tentang metafisik, tuntunan normative, etik dan moral yang akan membentuk kepribadian serta corak umat manusia, memang sangat tidak memadai untuk dipahami secara verbal dan diyakini secara a-priori. Apalagi ketika Islam harus difungsikan untuk mengatur tata kehidupan individu, masyarakat maupun makhluk lain.

Bertitik tolak dari sini kita dapat melihat bagaimana cara orang mendekati dan memahami Islam, maka terdapat tiga model pendekatan. Pertama adalah model *naqli*

(tradisional), kedua model pendekatan *aqli* (rasional), dan ketiga model *kasyf* (mistik). Sekalipun dengan pendekatan berbeda-beda dan membawa implikasi yang berbeda-beda pula, namun yang menarik untuk dicermati adalah bagaimana mereka membangun sebuah paradigma itu, dalam memahami ajaran Islam, yang hingga dewasa ini masih berlaku. Ketiga pendekatan manakala ditarik pada pembahasan yang lebih spesifik, dapat ditarik ke dalam dua bagian. *Pertama* kelompok yang memfungsikan akal untuk melakukan kegiatan berfikir dan bernalar, sebagaimana yang dilakukan oleh ahli pikir bidang hukum (*mujtahid*) yang disebut *ijtihād* guna merumuskan diktum-diktum yang menyangkut suatu tertib kehidupan beribadah dan bermu'amalah, begitu juga yang dilakukan oleh kelompok *mutakallimun* dan falasifah. *Kedua*, kelompok yang lebih mengandalkan intuitif, seperti yang dilakukan oleh para sufi.

Pendekatan-pendekatan model lama yang demikian, akan menimbulkan problem baru, ketika berhadapan dengan persoalan-persoalan kontemporer seiring dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi seperti kita saksikan sekarang ini. Oleh karena itu mau tidak mau perubahan paradigma pemikiran merupakan suatu keniscayaan. tanpa mengalami, memahami, dan bergumul dengan proses perubahan tata pikir yang diakibatkan oleh penemuan-penemuan baru ilmu pengetahuan dan teknologi modern serta mencermati munculnya struktur bangunan pemikiran keagamaan yang baru dalam merespon dan menyikapi perubahan tersebut akan mengakibatkan semakin teraliensinya hal-hal yang bersifat doktrin (dogma) dan realitas (empiris).

Posisi pemikiran muslim yang hanya mengambil sikap defensif dalam kungkungan ortodoksi pemikiran keagamaan yang lebih legalistik-formalistik, akan cenderung *rigid*, sehingga kurang apresiasif dalam mengantisipasi setiap persoalan-persoalan yang baru muncul. Hal ini mempunyai implikasi bahwa pemikiran keislaman hanya seputar dari itu ke itu saja. Akibat lebih jauh dari kondisi pemikiran seperti itu, akan menempatkan umat Islam dalam posisi spectator (penonton), bukan lagi aktor.

Kondisi seperti di atas memunculkan serangkaian perhatian, yang antara lain muncul dari pemikir Islam kontemporer Muhammed Abid Al-Jabiri,¹ yang mencoba menawarkan

¹Munculnya pemikiran seperti ini dating dari para pemikir Islam kontemporer lainnya seperti M. Arkoun yang sangat mendukung pendekatan keagamaan yang bersifat historis-empiris, bahkan Arkoun mencoba

pendekatan-pendekatan baru terhadap kajian keislaman. Sebagaimana dalam bukunya *Naqḍ al-‘Aql al-‘Aroby* (kritik nalar arab); *Takwīn al-‘Aql al-‘Aroby* (formasi nalar arab), *Bunyah al-‘Aql al-‘Aroby* (struktur nalar arab), secara kritis dan agak berbau provokatif, ia menawarkan metode baru dan sekaligus merupakan kritik terhadap epistemologi Arab model lama. Tawaran yang ditampilkan oleh al-Jabiri adalah mengatagorikan pola-pola pemikiran ini bercorak *bayani* (dialektis), *burhani* (demonstratif) dan *irfani* (gnosis), menurutnya yang termasuk kategori bayani adalah mereka yang terlibat dalam kajian gramatika bahasa Arab, Ushul al-Fiqh dan kalam. Adapun yang masuk pada wilayah burhani adalah filsafat. Sedangkan yang masuk pada wilayah *irfani* adalah tasawuf.

Bagi penulis pengklasifikasian di atas tidak harus bersifat hirarkhis dan tidak saling menegasikan eksistensi yang dimiliki oleh masing-masing tipologi. Oleh karenanya perlu kearifan dari masing-masing tipologi dalam memotret tipologi yang lainnya. Dalam tulisan ini, penulis berusaha mengeksplorasi paradigma pemikiran al-Jabiri terutama sejauh yang berkaitan dengan kritik pemikiran Arab Islam klasik dan mentipologikan pemikiran Arab Islam modern-kontemporer dengan proyek KNA-nya yang mengebu-ngebu berharap pada terwujudnya suatu era kebangkitan Islam (*mahdhah*).

Biografi dan perjalanan Intelektual Al-Jabiri

Muhammad Abed Al-Jabiri lahir di kota Fejj (Fekik) Maroko pada tahun 1936 M². Sebuah wilayah negeri maghribi, yang pernah menjadi wilayah protektoriat Perancis. Setelah merdeka, negara Maroko mengenal dua bahasa resmi, Arab dan Perancis. Barang kali tradisi bahasa tersebut menjadi salah satu faktor-disamping faktor lingkungan intelektual, budaya dan politik-yang ikut mendukung pengenalan warisan pemikiran klasik yang menggunakan bahasa perancis.

mempraktekkan metodologi pembongkaran teks keagamaan islam baik tafsir, fiqih, maupun kalam. Lihat M.Arkoun ,*Tarikhiyah al-Fikr al-‘Araby al-Islami* demikian halnya, Hasan Hanafi mencoba untuk mengaplikasikan metode pembongkaran teks dengan mengontraskan Ushul dan al-Fiqh kepada beberapa metode ilmiah yang digunakan dalam penelitian dunia modern dan dari pengontrasan itu, ia membuat proyeksi bagaimana yurisprudensi disusun kembali. Baik Arkoun maupun Hasan Hanafi juga mempertanyakan mengapa ilmu-ilmu kemanusiaan dan kesejarahan tidak begitu berkembang dalam dunia Islam. Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyah* (Kairo: Maktabah al-Misriyat,tt),h.394-415

²Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta:LKIS,2000), h.245

Perkenalan al-Jabiri dengan tradisi pemikiran Perancis bermula sejak ia masih kuliah di Universitas Muhammad al-Khamis, Rabat, Maroko. Saat itu, pada akhir dekade 1950-an, pemikiran-pemikiran Marxisme sedang berkembang dengan suburnya di wilayah Arab. Sejumlah literature Marxisme yang berbahasa Perancis ia lahab, termasuk karya Karl Marx sendiri, termasuk juga karya-karya yang membandingkan Karl Marx dengan Ibnu Khaldun. Penelaahan terhadap tradisi Barat yang diperbandingkan dengan tradisi Islam seperti ini, tak pelak lagi mendorong al-Jabiri mempertanyakan asumsi-asumsi kaum orientalis yang terkesan memaksakan kepentingan mereka dalam mengkaji Islam yang historis.

Selain itu, iklim yang dominan ketika al-Jabiri meneliti karir intelektualnya adalah suatu iklim dimana masyarakat Arab dalam sedang ramai memperbincangkan tradisinya. Ini terutama terjadi setelah kekalahan bangsa Arab dalam melawan Israil pada tahun 1967 M. Maka slogan *ihya al-turath* bergema di belahan dunia Arab, dan sering terkait dengan fenomena kebangkitan Islam. Sehingga tidak heran, kalau fokus perhatian karya-karya al-Jabiri berkenaan dengan kritik metodologi dan epistemologi, yaitu suatu kritik yang ditujukan kepada kerangka dan mekanisme berfikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam babakan sejarah tertentu, juga tentang bagaimana umat Islam membawa tradisinya sendiri.

Dalam sisi yang lain, karya-karya al-jabiri³-sebagaimana diamati oleh sejumlah pengamat banyak berkaitan dengan proyek nasionalisme Arab, yang ditujukan untuk merekonstruksi identitas bangsa Arab atas dasar yang lebih maju. Ia sendiri adalah seorang nasionalis, pengagum ide-ide tokoh nasionalisme Arab. Karenanya wajar bila dalam berbagai kesempatan, al-Jabiri mendambakan sebuah persatuan, minimal pada tingkat pemikiran dan epistemologis, sebelum sampai pada persatuan bangsa Arab pada tataran sosiologis dan empiris, karena menurutnya bangsa Arab, dengan nasionalisme dan ideologi persatuan Arab hanya akan bisa maju setaraf dengan bangsa-bangsa Barat.

³Beberapa karya dan buku karangan al-Jabiri antara lain: *Fikr Ibn Khaldun: Ashabiyyah wa Daulah* (1991), *Adwa ala Musykil al-ta'lim* (1973), *Madkhal ila Falsafah al-'Ulum* (1976), *Min Ajl Ru'yah Taqaddumiyah li ba'dh Musykilatina al-Fikriyah al-Tarbiyah* (1977) *Nahnu wa al-Turath: Qira'ah Mu'ashiroh fi Thurathinah al-Falsafi* (1980), *Naqd al-'Aql al-'Araby* (1982), *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (1986), *al-'Aql al-Siyasi al-'Araby* (1990), *al-Khitab al-'Araby al-Mu'ashir* (1982), *Ishkaliyat al-Fikr al-'Araby al-Mu'ashir* (1989), *al-Thurath wa al-Hadathah; Dirasat wa al-Munaqasah* (1991), *Wijhah al-Nadhar Nahnu l'adah baina qadhayyah al-Fikr al-'Araby al-Mu'asir* (1992), *al-Masalah al-Thaqafiyah* (1994), *Masalah al-Huwiyah* (1994), *al-Muthaqqafun al'Arab fi al-Khadharah al-Islamiyyah* (1995), *al-Dharuri fi al-Siyasah* (1998), Lihat, Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h.xiv

B. Pembahasan: Kontribusi metodologis al-jabiri; Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani

Epistemologi yang ditawarkan al-Jabiri berkenaan dengan konstruksi bangunan metodologi Islam yaitu suatu disiplin ilmu yang menelaah bagaimana pengetahuan menurut pandangan Islam dan lainnya.⁴

Secara literal epistemologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *episteme* yang berarti pengetahuan dan dari kata *logos* artinya ilmu, teori, uraian, alasan. Dengan demikian epistemologi adalah salah satu cabang filsafat yang secara khusus membawa teori ilmu pengetahuan.⁵

a. Epistemologi Bayani

Bayani (explanatory)⁶ secara etimologi adalah penjelasan, pernyataan, ketetapan.⁷ Sementara itu dalam Istilah terminology ia berarti pola pikir yang bersumber pada *nas*, *ijma'* dan *ijtihad*.⁸ Dengan demikian, epistemologi *bayani* merupakan studi filosofis terhadap struktur pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak. Adapun akal hanyalah menempati tingkat sekunder dan bertugas hanya menjelaskan teks yang ada.

Secara historis aktifitas bayani sebenarnya sudah dimulai sejak masa awal Islam. Oleh karena kemunculannya tidak lepas dari tradisi teks yang berkembang di dalam ajaran Islam secara inheren. Pada masa awal itu, aktifitas bayani belum merupakan upaya ilmiah, dalam arti identifikasi keilmuan dan peletakan aturan penafsiran tek-teknya. Ia belum merformulasikan secara baik dan sistematis kecuali setelah zaman keemasan Islam.

⁴Harun Nasution, *Falsafah Agama*, (Jakarta:Bulan Bintang, 1973), h.10

⁵Harolt Titus, dkk.*Persoalan-Persoalan Filsafat*, Trj.Hm. Rusydy, (Jakarta:Bulan Bintang, 1984), h.187

⁶*Al-Bayan*(pertanyaan eksplisit) adalah suatu ungkapan yang tegas yang ditujukan kepada lawan bicara dengan bahasa siapa al-quran ditunkan.Dalam al-Quran kata bayan diungkap tidak kurang dari 50 ayat. Lihat Fuad Abd Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahros li al-fadz al-Quran al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h.141-142

⁷Al-jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Araby*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Araby, 1993),h.383

⁸ Al_Jabiri, *Bunyah al-'Aql*

Dalam aktifitas bayani ini banyak dibahas tentang diskursus antara lafal dan makna (*nizam al-khitab wa nizam al-'aql*), dan bahwa diskursus tersebut menjadi bahan pembicaraan utama baik dari kalangan gramatika, mutakallimun, ahli *usul al-fiqh* sesuai dengan kapasitas dan kredibilitas keilmuan masing-masing. Dalam suasana demikian, kaum bayani berusaha mencermati hubungan bahasa dengan pemikiran, sehingga suatu makna (*ta'wil*) tidak akan pernah mandiri tanpa dikaitkan dengan bahasa. Dan implikasi dari cara pikir yang demikian adalah terbangunnya sebuah paradigma yang mencermati pemikiran dalam kapasitasnya sebagai alat eksploitasi teks, artinya sepanjang topik yang perlu dipecahkan itu berhubungan dengan teks, maka proses pemikiran kaum bayani harus berangkat dari *lafal* ke pemikiran (dari teks ke makna) bukan sebaliknya.

Selain teks sebagai kajian utama kaum bayani, persoalan *ijma'* dan *qiyas* juga menjadi perhatian yang serius. Al-Jabiri dalam hal ini mencoba untuk mendekonstruksi terhadap teks-teks keislaman melalui pisau analisis strukturalisme.⁹ Sebagaimana dalam karyanya *Bunya al-'Aql al-'Aroby*, ia menampilkan persoalan *al-ashl wa al-far'u* yang pokok bahasannya berkaitan dengan prinsip *ijma'* dalam konteks epistemologi *bayani*. Istilah itu diduga kuat muncul pada saat periode *tadwin* yang digunakan sebagai instrument teoritis bagi kepentingan *tadwin* dan bangunan keilmuan Islam lainnya, sehingga menurut al-Jabiri wacana ini dalam dinamika perkembangannya tidak saja mengalami perluasan makna, tetapi lebih dari itu, bahwa bangunan epistemologi *banyani* selalu bermuara pada wacana *al-ashl wa al-far'u* tersebut.

Adalah al-shafi'i peletak dasar prinsip-prinsip yurisprudensi (*ushul al-fiqh*) dengan metodenya *al-istiqrā'* telah menetapkan prinsip-prinsip teoritis dan mengikatkan fiqh kepada landasan interpretasi tekstual bahasa arab atas *nash*, baik yang berbentuk *al-qur'an*, *al-hadits*, *ijma'* maupun *qiyas*.

⁹Istilah Deconstructionism sebenarnya dimunculkan oleh Jacques Derrida. Istilah ini berhubungan erat dengan persoalan tradisi kebebasan dan tradisi teks tertentu. Untuk memahami teks secara baik, orang harus berani melakukan pembongkaran terhadap teks-teks keagamaan, Lihat Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modern* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1995), h.114. sedangkan strukturalisme adalah sebuah metode pendekatan filsafat yang bias digunakan dalam linguistik ilmu social. Dalam linguistik dipakai untuk menganalisa struktur bahasa yang paling kecil dan dalam ilmu social dipakai untuk melihat bekerjanya struktur atau system organisasi social.

Gambaran di atas mencerminkan betapa prinsip *al-asl* memiliki otoritas yang dominan dalam konstruksi epistemologi *bayani*, sehingga seluruh proses formulanya bermuara pada prinsip yang oleh al-Jabiri- dibagi dalam tiga macam, yakni; bertitik tolak, berakhir dan atas petunjuk dari *ashl*¹⁰. Prinsip al-Ashl yang pertama dalam epistemologi bayani disebut deduksi (*istimbat*) yang dalam pengertian lebih sederhana disebut *al-istikhrāj* (*istikhrāj al-ma'rifat min al-ashl*). Sedangkan pada prinsip kedua disebut analogi (*qiyas*) yang hanya sekedar membuat analogi sesuatu cabang kepada yang pokok atau analogi sesuatu yang abstrak atas sesuatu yang kongkrit (*qiyas far'i ala ashl au ghaib ala syahid*), prinsip yang ketiga dinamakan *qawaid al-taujih* yaitu prinsip dasar yang dibangun oleh ulama Ushul dalam melakukan analisis atau mengambil kesimpulan.

Dengan demikian sebagai kritik al-Jabiri, *pertama* bahwa apa yang dilakukan al-Jabiri terhadap penelitiannya tentang rancang bangun metodologi keilmuan Arab-Islam dalam wacana epistemologi bayani adalah bahwa tradisi keilmuan Islam belum mampu sepenuhnya berkelit (membebaskan diri) dari pola keilmuan yang secara tradisional masih terikat sepenuhnya pada sumber ajarannya, dimana peranan akal hanya sebagai instrument pembantu. Padahal akal dalam Islam bukanlah suatu yang wujud yang abstrak ataupun entitas yang berdiri sendiri seperti dalam filsafat Yunani. Akal dalam Islam ialah aktifitas penggunaan kecenderungan alami manusia sendiri untuk memahami sesuatu yang ada disekelilingnya secara sistematis dan mencocoki naluri logika pemberian Tuhan. Karena sifatnya yang berupa aktivitas itu, akal berdimensi dinamis dan terus berubah-ubah (berkembang). Kedua, bahwa usaha-usaha yang dilakukan oleh ulama *bayani* sering kali berkhilaf-untuk tidak dikatakan opologi dan subyektif-dalam melakukan penerjemahan teks menghadapi realitas dan sangat mungkin sekali mereka tidak berhasil mengelakkan proses irrelevansi hukum agama akibat keterikatan kepada konotasi bahasa yang terlalu literer.

b. Epistemologi Burhani

¹⁰Al_Jabiri, *Bunyah*, h.113-116



Dengan pengertian sederhana, *al-burhan* secara logika berarti aktifitas pikir yang dapat menetapkan kebenaran proposisi (*qadiyah*) melalui pendekatan deduktif (*al-istintaj*) dengan cara mengaitkan proposisi satu dengan yang lain yang telah terbukti secara aksiomatik (*badihy*). Sedangkan arti universal *al-Burhan* berarti setiap aktifitas intelektual untuk menetapkan suatu proposisi tertentu.¹¹ Dalam bahasa Inggris *al-Burhan* diterjemahkan *demonstration*, bahwa suatu pengetahuan yang *demonstratif* adalah pengetahuan yang integrative, sistemik, dan sistematis. Ciri-ciri pengetahuan tersebut antara lain; pokok bahasannya jelas, universal tidak partikular, memiliki peristilahan teknis tertentu.¹²

Kehadiran epistemologi *burhani*, bila ditelusuri dalam wilayah kebudayaan Arab Islam tidak lahir tradisi pikir arab, sebagaimana epistemologi bayani dan irfani. Ia pertama kali muncul tiga abad sebelum masa Aristoteles di Yunani, kemudian dikembangkan olehnya. Dari murid Plato inilah epistemologi *burhani* diperkenalkan dalam alam pikir Islam adalah al-Khindi (801-873M) yang kemudian dilanjutkan oleh al-Farabi (870-950M), Ibn Sina (980-1037M), dan Ibn Rusyd (1126-1198M)¹³ melalui penerjemahan berbagai ilmu pengetahuan termasuk filsafat Yunani dan logika Aristoteles. Aktifitas tersebut merupakan suatu keniscayaan bagi umat Islam terutama dipelopori oleh golongan Mu'tazila yang memanfaatkan logika Aristoteles ketika mereka harus mempertahankan aqidah Islam terhadap serangan rivalnya yaitu umat Nasrani. Aktivitas penerjemahan ke dalam wilayah pemikiran Arab Islam menyebabkan terjadinya benturan-benturan dengan epistemologi *bayani* yang telah lebih dulu mapan. Menurut al-Jabiri bahwa gerakan penerjemahan yang diserukan oleh al-Makmun tersebut merupakan tonggak sejarah bagi bertemunya dua epistemologi dan pemikiran, yaitu bayani Arab dan *burhani* Yunani.¹⁴

Adapun Aristoteles, orang yang pertama membangun epistemologi *burhani* yang populer dengan logika *mantiq* yang melewati persoalan alam, manusia dan Tuhan. Oleh Aristoteles sendiri disebut dengan metode analitik. Oleh karenanya dalam penalaran

¹¹Al-Jabiri, *Bunyah*, h.383 dalam al-Quran, beberapa term *burhan*, dapat ditemukan antara lain terdapat dalam surah al-Nisa' ;174 dan surah Yusuf:24

¹²Loren Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), h.37-40

¹³Al-Jabiri, *Bunyah*, h.416

¹⁴Al-Jabiri *Takwin*, h.326 yang menurut Amin Abdullah disebut sebagai proses panjang asimilasi dan akulturasi kebudayaan Islam dengan kebudayaan Yunani, Lihat amin Abdullah, *Studi Islam*, h.274

dibedakan dua kegiatan, yaitu analitika dan dialektika. Analitika dipakai untuk menyebut cara penalaran dan argumentasi yang berdasarkan pada pernyataan-pernyataan yang benar. Dengan demikian burhani, menekankan tiga syarat: *pertama*, mengetahui terma perantara yang 'illah bagi kesimpulan (*ma'rifat al-hadd al-ausal- wa al-natijah*), *kedua*, keserasian hubungan relasional antara terma-terma dan kesimpulan (*tartib al-alaqoh bain al-illat wa al-ma'lul*) antara terma perantara dan kesimpulan sebagai sistematis qiyas. *ketiga*, *natijah* harus muncul secara otomatis yang tidak mungkin muncul kesimpulan yang lain. *Qiyas* yang ketiga inilah yang inheren dengan epistemologi *burhani*. Atau dengan kata lain bahwa dalam epistemologi burhani, logika memerankan peranan penting sebagai sebuah metodologi. Dan bahwa setiap logika minimal harus terdiri dari dua premis yaitu; mayor dan minor serta konklusi.

Menurut al-Farabi, metode *burhani* merupakan metode yang paling canggih bila dibandingkan dengan metode dialektika (*al-Jadalyah*) dan retorika (*al-Khitabiyah*), sebab keduanya secara umum dapat dikonsumsi oleh semua lapisan masyarakat, sehingga metode burhani hanya dikonsumsi oleh orang-orang tertentu.¹⁵

Sebagai contoh dalam masalah ini, dapat dilihat analisis al-Farabi dan Ibnu Sina tentang Tuhan dan dunia. Kerangka dasarnya berangkat dari pemahaman bahwa Tuhan satu-satunya zat yang wujudnya tidak disebabkan yang lain. Sementara semua yang ada di alam semesta muncul karena sebab diluar dirinya sendiri. Untuk teori ini al-Farabi dan Ibn Sina memakai teori *emanasi* terjadinya alam, yaitu dengan cara memancar seperti memancarnya cahaya matahari atau panas dari api. Teori ini berangkat dari kaidah bahwa yang satu hanya dapat keluar dari yang satu, maka yang keluar atau berasal dari Tuhan hanyalah sesuatu yang satu. Dan bahwa Tuhan adalah akal yang menjadi penyebab timbulnya akal lain yang dinamakan akal pertama. Akal pertama ini, untuk kemudian *bertaaququl* dan mengeluarkan akal kedua dan seterusnya hingga akal ke sepuluh (*akal actual*).¹⁶

Dalam pandangan al-jabiri bahwa burhani sebagai suatu metode dalam peradaban Arab Islam telah berakhir pada masa al-Ghazali. Bahwa pada masa itu logika tidak lagi

¹⁵Ibn Rusyd, *Kaitan Filsafat dan Syari'at*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h.56

¹⁶Al-Jabiri, *Bunyah*, h. 450



sebagaimana fungsi aslinya seperti yang dikehendaki oleh Aristoteles, yakni fungsi analisa dan demonstrasi. Al-Ghozali dan masa sesudahnya menggunakan logika sebagai alat untuk mempertahankan logika sebagai alat untuk mempertahankan mazhab aqidah. Sebagai akibat dari semua itu adalah berbaurnya persoalan filsafat dan teologi, ilmu kalam menjadi pengganti filsafat. Juga berbaurnya masalah tasawuf dan filsafat sehingga muncul *tasawuf falsafi*, seperti yang digerakkan oleh Ibnu Arabi, Suhrawardi, al-halaby dan lainnya.¹⁷

Pada akhirnya, upaya komparatif terhadap tiga epistemologi, baik *bayani*, *burhani* dan *irfani*, maka dapat ditarik benang merah bahwa epistemologi bayani menekankan kajian dari teks (*nash*) *ijma'* dan *ijtihad* sebagai referensi dasarnya dalam rangka menjustifikasi aqidah tertentu. Sedang *'irfani* dibangun di atas semangat instuisi (*kashf*) yang banyak menekankan aspek kewalian (*al-waliyah*) yang inheren dengan ajaran kesatuan Tuhan. Sedangkan epistemologi burhani menekankan visinya pada potensi bawaan manusia secara naluriah, inderawi, eksprimenasi dan konseptualisasi (referensi/keaktifan akal).

c. Epistemologi 'Irfani

'Irfani dalam bahasa Arab merupakan masdar dari kata *'arafa* yang semakna dengan *ma'rifat*. Dikalangan para sufi kata *'irfan* dipergunakan untuk menunjukkan jenis pengetahuan yang tertinggi yang dihadirkan dalam kalbu dengan cara *kasyf* atau *ilham*. Sedangkan *ma'rifah* di kalangan sufi diartikan sebagai pengetahuan langsung dari Tuhan berdasarkan atas wahyu atau petunjuk Tuhan (*nau'asma minal ma'rifat yulqa fi al-qalb 'ala surati kasy au ilham*).¹⁸ Ia bukanlah hasil atau buah dari proses mental, tetapi sepenuhnya amat bergantung pada kehendak dan karunia Tuhan.

Para sufi membedakan antara pengetahuan yang didapat melalui indera atau melalui akal atau kedua-duanya dengan pengetahuan yang dihasilkan melalui *kasyf* dan *'iyan*. Dalam perspektif sufi pula pengetahuan itu dapat dibagi menjadi tiga tingkat yaitu; *haqqul yakin* (al-waqi'ah 95), *'ilmul yakin*, dan *'inul yakin* (al-takasur 5-7). Dan al-Qusyairi mengatakan bahwa *'ilmul yakin* itu adalah pengetahuan burhani *'inul yakin* adalah pengetahuan bayani

¹⁷Al-Jabiri, *Bunyah.*, h. 480

¹⁸Al-Jabiri, *Bunyah.*, h.251

sedangkan *haqqul yakin* adalah pengetahuan langsung (*irfani*). Jika yang pertama untuk golongan rasionalis sedang yang kedua untuk saintis maka yang ketiga untuk golongan 'arif.

Sebenarnya perbedaan antara metode *burhani* (pemikiran rasional) dengan metode *irfani* (*ilham* dan *kasyf*) telah ada beberapa abad pra Islam yang di transfer ke dalam budaya Arab dari budaya Yunani yang telah terkenal wilayah timur pra-Islam, khususnya di Mesir, Siria, Palestina, dan Irak. Irfan berakar dari bahasa Yunani *gnosis* yang berarti *al-ma'rifat*, *al-ilm*, dan *al-hikmah* yakni pengetahuan tentang rahasia-rahasia ketuhanan yang dimiliki sekelompok tertentu. Berbeda dengan *gnosis* adalah *gnosisim* merupakan aliran yang mengklaim dirinya sebagai kerakan keagamaan yang dibangun atas dasar suatu pengetahuan yang lebih tinggi dari pengetahuan *aqliyah* (rasional), suatu pengetahuan yang bersifat *esoteric*, yang tidak hanya berkaitan dengan prihal agama semata, melainkan juga dengan segala sesuatu yang bersifat rahasia dan samar.

Sarana *ma'rifat* seorang sufi adalah *qalbu*, bukan perasaan atau akal budi (nalar). Sedangkan metode yang dipergunakan adalah metode *citarasa* khusus yaitu pemahaman *instuitif* (daya batin) langsung, yang berbeda dengan pemahaman sensual langsung maupun pemahaman rasional atau pemahaman inderawi.

Diantara kritik yang dilontarkan al-Jabiri berkenaan dengan metode *irfani* ini ialah bahwa menurut pendapatnya, *kasyf* itu bukanlah suatu pola yang berada di atas akal, seperti yang di klaim oleh *irfaniyyun* (*gnotiques*), bahkan ia merupakan metode pemikiran yang paling rendah yang merupakan pemahaman yang tak terkendali. *Irfaniyyun* masuk kealam mistis yang telah ada dalam pemikiran agama-agama Persia kuno, yang dikembangkan oleh pemikir-pemikir *hermeticism*. Kaum muslimin seharusnya tidak bersikap *apologis* dengan menggunakan metode ini dalam menghadapi kritik-kritik rasional yang diajukan oleh mereka. Kaum muslimin seharusnya mengantisifasinya dengan mengkaji kembali secara kritis melalui penelusuran kembali metode-metode dan konsepsi-konsepsi yang dipergunakan.

Kritik lain al-Jabiri adalah bahwa pengetahuan *irfani* bersifat *irrational* anti kritik-penalaran. Metode yang digunakan adalah paradoksal, segala-galanya serba superior, bisa dicipta tanpa harus melalui sebab-sebab yang mendahuluinya. Pembuktian pengetahuan yang

hanya bersifat inter-subyektif bahwa kebenarannya hanya dapat dibuktikan melalui pemahaman atau pengalaman dari subyek. Akibatnya adalah pemikiran para sufi kehilangan dimensi kritis dan ia bersifat magis (*Magic thinking*) yang menjadi salah satu factor atau sebab kemunduran pola pikir umat Islam.¹⁹

Turath (Tradisi dalam Pemikiran Arab Islam Kontemporer : Problematika Metodologi

Kata *turath* dalam bahasa Arab berasal dari unsur “*wa-ra-tha*” yang dalam kamus klasik disepadankan dengan kata-kata *wirth*, *mirath*²⁰. Terminologi ini menemukan basis dan kerangka rujukannya dalam al-qur’an terdapat dalam Q.S: al-Fajr:19, QS;Ali Imran:18, QS.al-Hadid:10 dalam konteks berkenaan dengan harta peninggalan. Demikian juga tradisi fikih Islam, istilah tersebut banyak berkaitan dengan harta warisan. Oleh karena itu, kata al-turath dengan segala derivasinya dalam wacana Arab klasik sama sekali tidak berindikasi pada pengertian warisan budaya dan pikiran. Kata ‘*turath*’ baru memiliki pengertian yang paripurna ketika ia berada dalam konteks wacana kebangkitan yang melanda sejumlah wilayah Arab sejak abad ke-19M, bahwa turath (tradisi) dalam wacana kebangkitan bangsa Arab modern-kontemporer adalah segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran *doctrinal* Islam, syariat, bahasa, sastra, seni, kalam, filsafat, dan tasawuf yang bermuatan emosional dan idiologis.²¹

Konsep *turath* tersebut merupakan suatu kebudayaan yang dilihat sebagai esensi dari eksistensi dan kesatuan umat Islam maupun bangsa Arab. Ia adalah bagian dari penyempurnaan akan kesatuan ruang lingkup kultur tersebut. Ia berdiri sebagai satu kesatuan dalam dimensi kognitif dan idiologi, dalam pondasi nalar dan letupan-letupan emosional, dan dalam keseluruhan kebudayaan Islam. Ia hadir dalam kesadaran kolektif umat Islam. Dengan demikian penggunaan kata ‘*turath*’ dalam pengertian di atas adalah bagian dari semangat kebangkitan (*nadhah/revivalisme*) dari keinginan untuk bangkit dan maju dari keterbelakangan.

¹⁹Al-Jabiri, *Bunyah*, h. 252

²⁰Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h.41

²¹Al-Jabiri, *Turath wa al-Hadasah* (Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyah, 1999), h. 21-22.

Tradisi memiliki peran ganda dalam wacana pemikiran Islam Arab modern-kontemporer. Satu sisi, seruan untuk kembali dan berpegang teguh pada tradisi dan orisinalitas yang merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju berpijak dalam tradisi dan kembali kepada dasar-dasar ajaran untuk melakukan kritik terhadap masa kini dan masa akan datang. Sedang disisi lain, seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar (Barat) dengan segala kekuatan militer, ekonomi, sains, dan teknologinya yang dianggap mengancam eksistensi kehidupan bangsa Arab dan Umat Islam.

Dalam memahami tradisi dalam perspektif masyarakat Arab dan Islam dibatasi pada adanya keterbelahan antara faktor subyektif dan faktor obyektif, sehingga secara metodologis akan memunculkan dua persoalan pokok yaitu obyektifisme dan kesinambungan. Dari sini lalu dapat dibedakan tiga jenis pendekatan yang memungkinkan tumbuhnya tingkat obyektivisme dalam kajian atas tradisi.²² Pendekatan *pertama*; metode strukturalis (*mu'alajah bunyawiyah*), artinya dalam mengkaji sebuah tradisi kita berangkat dari teks-teks sebagaimana adanya. Pendekatan *kedua*: analisis sejarah (*tahlil tarihiyah*), ini berkaitan dengan upaya untuk mempertautkan pemikiran si-empunya tekyang telah dianalisis dalam pendekatan pertama dengan linkup historis, budaya, politik dan sosiologisnya. *Ketiga*: kritik idiologis (*tarh indiulijiyah*), yaitu mengungkap fungsi idiologis yang didukung sebuah teks atau pemikiran tertentu atau yang sengaja dibebankan kepada teks tersebut dalam satu system pemikiran tertentu yang menjadi rujukannya.²³ Ketiga pendekatan ini saling terkait dan hirarkhis ketika ia diaplikasikan dalam kajian atas tradisi.

Dua unsur fundamental obyektivitas dan kontinuitas di atas, diproyeksikan untuk merekontruksi bangunan tradisi dan untuk membangunnya kembali dalam bentuk yang baru dengan pola hubungan yang baru pula. Disamping itu juga, untuk menjadikannya kontekstual dan 'membumi' dengan keberadaan kita, terutama pada tingkat pemahaman rasional dan fungsi ediologis-epistimologis yang diembannya.

²²Al-Jabiri, *Postradisionalisme Islam*, Trj. Ahmad Baso, (Yogyakarta:LKIS, 2000), h.6

²³Al-Jabiri, *Postradisionalisme*, h. 28



Dengan demikian, kebangkitan yang hendak kita bangun tidak berabgkat dari ruang kosong, namun memiliki pijakan tradisi sendiri. Membangun sebuah proses kebudayaan Islam Arab yang orisinil dan konstektual dalam kerangka rasionalisme yang kritis atas tradisinya sendiri untuk sampai pada tegaknya proyek kebangkitan Islam.

Analisis Kritis Pemikiran al-Jabiri

Mencermati paradigma pemikiran al-Jabiri sebagaimana pada pembahasan di atas sangat menarik untuk dijadikan basis atau rujukan konseptual bagi pengembangan paradigma pemikiran kajian-kajian keislaman yang dalam hal ini menjadikan wilayah pemikiran Arab Islam sebagai sentra miniature proyeksinya. Hal ini yang membedakan dengan Proyek Kritik Nalar Islam-nya Arkoun yang hendak menggugah dan mendekonstruksi pemahaman terhadap teks dan tradisi pemikiran umat Islam yang selama ini nyaris tersakralkan serta mengalami stagnasi.

Kritik Nalar Arab yang dibangun oleh al-Jabiri tidak diproyeksikan untuk membangun suatu teologi baru atau dengan kata lain bukan kritik teologis yang menaruh perhatian besar pada persoalan ketuhanan-sebagaimana para pemikir lainnya. Akan tetapi kritik epistemologis yang dilakukan al-Jabiri adalah kritik yang ditujukan pada kerangka dan mekanisme berfikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam babakan-babakan sejarah tertentu. Karenanya tema-tema yang dimunculkan oleh al-Jabiri adalah persoalan-persoalan yang banyak muncul dalam lingkungan bahasa Arab seperti dikotomi *makna/teks*, *ashl/far'u*, *majaz/haqiqat* dan juga masalah bahasa Arab dalam kapasitas sebagai wadah pemikiran yang menentukan batas-batas pandangan dunia dan cara-cara berfikir orang-orang yang menggunakannya. Singkatnya bahwa al-Jabiri mendefinisikan '*Nalar Arab*' adalah '*aql mukawwan*' yaitu himpunan aturan atau hukum berfikir yang diberikan oleh kultur Arab bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan, itu artinya bahwa himpunan aturan dan hukum berfikir ditentukan dan dipaksakan secara tidak sadar sebagai episteme oleh kultur Arab.

Dalam kritik Nalar Arabnya al-Jabiri banyak mengkonsentrasikan analisisnya pada proses-proses historis, baik epistemologi maupun ideologis yang memungkinkan terbentuknya nalar-nalar *bayani*, *'irfani* dan *burhani*, termasuk interaksi diantara ketiga nalar tersebut beserta ruang lingkup yang menyertainya. Ia berupaya menyingkap struktur internal masing-

masing ketiga nalar ini, lengkap dengan segenap basis epistemologinya. Sehingga al-Jabiri sampai pada satu konklusi bahwa *nalar* yang kita terima saat ini dan yang dipakai untuk menafsirkan, menilai dan memproduksi pengetahuan adalah *nalar* yang tidak pernah berubah sejak awal diresmikannya masa '*tadwin*', sehingga dari sisi ini ia menegaskan perlunya membangun satu babak '*tadwin*' baru agar kita dapat melampaui konservatisme jenis nalar tersebut yang tidak pernah berubah sejak dua belas abad yang lalu.

Dalam konteks penelitiannya terhadap epistemologi Arab tersebut, tiga model ditawarkan al-Jabiri yaitu; tradisi *bayani*, '*irfani* dan *burhani*. Dalam episteme *bayani* tidak hanya melahirkan cara dan pola pikir baku, tapi juga melahirkan suatu pandangan dunia yang disebut idiologi. Namun demikian, oleh al-Jabiri nalar *bayani* ini lebih banyak dipertentangkan dengan nalar '*irfani* dari pada nalar *burhani*, dengan menari batas antara rasionalitas agama yang diletakkan pada tradisi *bayani* lantaran basis idiologinya memperoleh rujukan dalam al-quran, dan irrasionalitas yang rasional yang diletakkan pada tradisi '*irfani* yang menjadikan kandungan tradisi-tradisi pra-Islam sebagai 'hakikat' dan batin (esoteric) dari yang diungkapkan oleh teks-teks agama secara *dzahir*. Adapun posisi *epitome burhani* menurut al-Jabiri di antara kedua episteme tersebut, secara ediologis disatu sisi ia berpihak pada rasionalisme *bayani* yang bersumber pada dunia al-quran, sehingga dengan ini, ia tidak mengakui model irrasional '*irfani*. Namun pada sisi lain, ia mengkritik aspek episteme *nalar bayani* yang menjadikan kegiatan bernalar tersebut terpaku pada teks atau *al-'ushul al-arba'ah* yang dipatok sebagai sesuatu yang baku dan tak berubah. Oleh karena itu, tawaran yang dikemukakan oleh kalangan pendukung nalar *burhani* untuk menutupi kekurangan epistemologi *nalar bayani* ini-dalam pandangan al-Jabiri merupakan jalan keluar dari problematika tersebut, yang dalam hal ini al-Jabiri merujuk dan memberikan alternative sebagai keberpihakannya pada pemikiran Ibnu Rusyd sebagai tradisi yang lebih maju, bahwa semangat Averroisme (*ruh Rusdiyyah*) merupakan satu-satunya tradisi yang layak untuk dikembangkan di masa depan.

C. Penutup

Dan sebagai konklusi akhir-dalam pandangan penulis bahwa sebagaimana klasifikasi epistemologi Islam versi al-Jabiri terbagi menjadi tiga tipologi, demikian juga dengan

klasifikasi pendukung masing-masing epistemologi, bahwa sistem nalar berfikir (*al-thariqah al-‘aqliyyah*) umat Islam yang banyak menggeluti dan mengambil corak model *episteme bayani* sebagai alur berpikirnya juga mendasarkan diri pada dalil-dalil (*‘Aqliyyah Manshushah*), maka ia layak nantinya menjadi orang yang *‘alim*, sedangkan bagi yang konsen pada kajian yang bercorak *burhani* dan mendasarkan pada ilmu eksperimen atau *tajriby* dalam arti penggabungan antar nalar dan ilmu (*‘Aqliyyah ‘Ilmiyyah*), maka ia layak nantinya disebut sebagai *khahir* (experience) atau *hakim* (filosof), dan bagi yang cenderung berpihak pada kajian model *‘irfani* dan mendasarkan pada intuitif atau *ilham* (*‘aqliyyah Ilahiyyah*), maka ia nantinya layak disebut sebagai *‘arif*. Walaupun demikian, ketiga rangka yang dipaparkan di atas masih berada dalam ruang lingkup koridor dan nilai-nilai al-Quran, karenanya diperlukan sikap *‘arif* untuk menyikapi pandangan di atas.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Post Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- Al-jabiri, *Bunyah al- ‘Aql al- ‘Araby*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Araby, 1993
- Al-Jabiri, *Turath wa al-Hadasah*, Bairut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyah, 1999
- Al-Jabiri, *Postradisionalisme Islam*, Trj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKIS, 2000
- Bagus, Loren, *Metafisika*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991
- Fuad Abd Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahros li al-fadz al-Quran al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986
- Hanafi, Hasan, *Dirasat Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al-Misriyat, tt
- Ibn Rusyd, *Kaitan Filsafat dan Syari’at*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993
- Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKIS, 2000
- Nasution, Harun, *Falsafah Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada,

